

王船山『正蒙注』における善惡生死論

陳 来

(訳) 松野 敏之

一、生に安んじ、死に安んず

二、全生・全帰

三、留めず・撓めず

四、理学淵源

五、余論

王船山〔王夫之、号は船山、一六一九—一六九二〕の見解に基づけば、宇宙の本源とは太虚の中の細縊二氣であり、氣が聚まれば人や動物として生まれ、人や動物が死ねば散じて氣として太虚に帰っていく。聚散・生死は自然変化に必ずある幾きざしなのである。氣が聚まって人となれば、その姿形は見る事が出来る。これ

が「明」である。人が死に散じて太虚に帰れば、その姿形は見る事が出来ない。これが「幽」である。生者が死につくことは「明」から「幽」に転じることであり、「有」から「無」へと消滅することではない。

もし船山がただこのような見解に留まるのであれば、船山と張載（一〇二〇—一〇七七、横渠先生と称された）の思想は完全に同じものとなり、仏教と道教の自然主義的な生死・聚散説とは異なるというだけのことであろう。仏道二教への反論と自然変化を堅持する弁証法的観念としては、この船山の説は大いに説得力を持つものではある。またそれと同時に、これは宇宙観・人生観となり、死生の変化を自然のこととみなし、畏れず留まらず、重要な人生の指針としての意義を持つことにもなる。

しかし、もし更に踏み込んで問うならば、このような死生観のもとでは、人の善悪は「生」に対していかなる意義があり、また「死」に対してもいかなる意義があることになるのか。聚散によつて生死を解釈するだけの観念に留まるのであれば、これに答える術はないであろう。しかし、船山は人は自然の「健順の性」を継いで「仁義の性」としてしていると考え、人の道德的本性は天地の性に由来するものと説明していく。この基礎のもとで、「気体—気化」の宇宙論を善悪の問題と連結させていくのである。さらに、船山の見解はこれに留まるものではなく、張載と違うことは、その宇宙論の特徴と思想的特質とが最終的に善悪の生死に対する意義を表明していることなのである。善悪の宇宙に対する意義は船山の思想の最終目標となるものであり、これが「存神尽性、全而帰之（神を存し性を尽し、全くして之に帰す）」ということである。筆者はかつてこれが船山思想の要旨であると指摘したが、いまだ具体的な検討を加えたわけではない。本稿ではこの点について全面的な論証を試みたい。

一、生に安んじ、死に安んず

船山は張載の思想を継承し、氣の聚散を用いて生死の本質を説明していった。

氣の聚散は、物の死生、出でて来り、入りて往く、皆理勢の自然、已止む能はざる者なり。之に拠りて以て常と為す可からず、之を揮ひて散ぜ使むる可からず、之を挽きて留め使むる可からず。是を以て君子は生に安んじ死に安んじ、氣の屈伸に於いて、其の作為を施す所無くして、命を俟つのみ。

氣之聚散、物之死生、出而來、入而往、皆理勢之自然、不能已止者也。不可據之以爲常、不可揮之而使散、不可挽之而使留。是以君子安生安死、於氣之屈伸、無所施其作爲、俟命而已矣。

（『正蒙注』太和^一）

氣が聚まつて人となり万物となるのは、「出でて来る」ことである。人と動物の生命が終わり、氣が散じて太虚に帰入するのは、「入りて往く」ことである。氣には聚散があり、人には死生がある。これは自然変化の法則であり、また永劫的な勢であつて、決して停止することはない。だから、人は個体としての生命や身体を永久に不死にさせようと思ふることなどではない。生死・聚散にはそれ自体に規則があり、君子の

態度はこれに順応し、生に安んじ死に安んじ、平静にして自然に生死の変化を受け入れるものである。人は気化の聚散・生死の過程に対しては、何等なし得ること無く、ただ「命を俟つ」という態度によって自然に順い、恐懼したり名残惜しんだりしないことができるだけである。「命を俟つ」とは、『中庸』に「故に君子は易に居りて以て命を俟ち、小人は險を行ひて以て幸を徼む」と見え、また『孟子』尽心下に「君子は法を行ひて、以て命を俟つのみ」と見えるものである。船山はここでは全てを明らかにしてはいないが、人は生死に対しては「命を俟つ」という態度によって対処していくだけではなく、当然、心性の修養に力を尽くすことが求められるのである。これは船山が他のところでも繰り返し強調していることである。

『正蒙』の「是れ細縕相蕩かし、勝負屈伸の始めを生ず」については、次のように解釈する。

勝てば則ち伸び、負ければ則ち屈す、勝負・屈伸は、衰王（衰盛）・死生の成象、其の始めは則ち動の幾なり。此れ天地・人物の消長・死生は、自然の数にして、皆太和必有の幾なるを言ふ。

勝則伸、負則屈、勝負屈伸、衰王死生之成象、其始則動之幾也。此言天地人物消長死生、自然之数、皆太和必有之幾。

（『正蒙注』太和）

船山は気の屈伸によって『正蒙』の「勝負」を解釈したが、これは合理的な考えである。「成象」と「動幾」は相対するもので、「成象」は既に形成された固定的形象を指し、「動幾」はこれら形象が形成され始める最初の萌芽（幾）を指す。船山の意図するところは、盛衰・生死・聚散などの終始変化し続ける運動は、

太和の実体が内包する動幾に基づくものであり、それ故にこれらの変化は必然的なものということである。

日月の発斂、四時の推遷、百物の生死と風雨露雷の時に乗じて興り、時に乗じて息むこととは、一なり、皆客形なり。去有り来有る、之を客と謂ふ。

日月之發斂、四時之推遷、百物之生死、與風雨露雷乘時而興、乘時而息、一也、皆客形也。有去有來謂之客。

〔正蒙注〕太和³）

氣が聚まって形となり、形が散じて氣として還っていく、形は暫定的なものであり、それ故に「客形」〔仮の形態〕と呼ぶのである。あらゆる形体を持つ事物には必ず興ることと終息することとがあり、興つたけれども終息しないなどということは絶対にない。「生有れば必ず死有り」とは、人類がそのようであるというだけでなく、宇宙の万事万物における普遍的な法則なのである。

往来・屈伸は循環して止まざるもので、「伸の感じて屈するは、生よりして死すなり。屈の感じて伸びるは、既に屈する者に非ざれば感に因りて復た伸びる可けんや。」〔正蒙注〕太和⁴）とも言う。伸びるとは生じること、屈するとは死すこと。伸びることから屈するに至るとは、生より死に至ることである。死は屈することであり、屈すればまた変じて伸びることができる。感の条件においては、死して屈したのも感に因りてまた伸び、再び新しい生命形態を構成することができるということである。換言すれば、一個の生命体の死とは、氣が散じて太虚に入り、網縕の中に合することであるが、これら一度散じた氣も一定の条件下に

あつてはまた再び結聚して新しい生命体になることができるということである。当然、その新しい生命体はもとの古い生命体全ての気によつて構成されるわけではない。「死生流転は、^{さい}蕞然の形にして以て之を限る無し、安んぞ一人の神識に即して還た一人と為るを得んや。」(『正蒙注』⁽⁵⁾可状)とも言うのである。

船山は張載の鬼神に関する見解も継承した。張載が「鬼神とは二氣の良能」と説いたことについて、次のように述べていくのである。

鬼神とは、氣の往来・屈伸する者なり。

鬼神者、氣之往来屈伸者也。(『正蒙注』⁽⁶⁾乾称)

陰陽相感じ、聚まりて人・物を生む者を神と為し、人・物の身を合す。用ふること久しければ則ち神形に随ひて^{やぶ}敝れ、敝るれば以て存するに足らず、復た散じて^よ細縊に合する者を鬼と為す。神は幽自りして明に之き、人の能と成る、而して固に天と相通ず、鬼は明自りして幽に返る、然らば人の能を歴て、抑そも人と相感ず可し。

陰陽相感、聚而生人物者爲神、合於人物之身。用久則神隨形敝、敝而不足以存、復散而合於^よ細縊者爲鬼。神自幽而之明、成乎人之能、而固與天相通、鬼自明而返乎幽、然歷乎人之能、抑可與人相感。

(『正蒙注』⁽⁷⁾太和)

古代宗教では人が亡くなった後の存在を鬼としてきたが、船山は人や動物は、死ぬとそのまま消散し、氣として太虚の細縊の中に返つていくと考えた。それ故に死して散じていく氣を「鬼」と名付けるのである。反対に言えば、宇宙の中には決してこれ以外の鬼などは存在せず、鬼とは死して散じ太虚に帰つていく氣のことなのである。また、太虚の中の神とは變化に内在する動力のことであり、それは陰陽を聚め合して人や動物とさせ、人や動物が生まれた時には、太虚の神はその人や動物の身体に合してその神智の神となると考へている。そして最後の一句では、人が死に氣が散じて鬼となるが、人を形成していたこれらの鬼氣を通して、生きている人とも互いに感應することが出来ると説く。これは祭祀の感應を指して言つたものであるため、今ここではこの議論は措く。

船山はまた次のようにも指摘する。神にいわゆる「聚」はなく、「散」もない。聚・散は氣であり、屈・伸は形氣を指すが、神はいわゆる屈伸ではなく、幽明でもない。

日月、雷風、水火、山沢は、固より神化の爲す所にして、亦た氣聚まるの客形、或いは久しく或いは暫し、皆已に用ふるの余なり、而るを況んや人の耳目官骸をや。故に形に屈伸有るも、神に幽明の異無し。

日月、雷風、水火、山澤、固神化之所爲、而亦氣聚之客形、或久或暫、皆已用之餘也、而況人之耳目官骸乎。故形有屈伸、而神無幽明之異。

〔正蒙注〕太和⁸

先には「用ふること久しければ則ち神形に随ひて敝^{やぶ}れ、敝るれば以て存するに足らず」と言い、ここでもまた「或いは久しく或いは暫し、皆已に用ふるの余」と言う。これはすべて客形は久しく用いられば消散していくことを説いたものである。神は本来は形而上のものであり、太虚の神と人や動物の神とはすべて象ることのできないものである。故に形象がいかに聚散しようとも、神にいわゆる幽・明の分はないのである。当然、神は気が散じるのに随つて太虚に返つていくものである。これについては理氣の観点からも説明を加えている。

未だ生まれざりしときは、則ち此の理氣は太虚に在りて天の体性^た爲り、已に生ずれば則ち此の理氣は形中に聚まりて人の性と爲り、死すれば則ち此の理氣は仍ほ太虚に返る。形に凝・積有るも、氣は損益せず、理も亦た雜はらず、此れ所謂道に通極するなり。

未生則此理氣在太虚爲天之體性、已生則此理氣聚於形中爲人之性、死則此理氣仍返於太虚。形有凝釋、氣不損益、理亦不雜、此所謂通極於道也。

〔正蒙注〕誠明

事物の理は、事物が聚まって形をなす以前は、太虚の体性・天の体性である。しかし、氣が聚まって人や万物が形成される時には、本来天の体性であったものが転じて人や万物の形体の中の性理となり、人や万物が死んで氣が散じていけば、理もまた再び氣の理へと戻り、氣に随つて太虚へ返つていくのである。

二、全生・全帰

船山と張載とで大きく異なることがある。張載は「散入に形無く、適に吾が体を得たり。聚まりて象有ると爲し、吾が常を失わず」(『正蒙』太和篇)と説き、人為とは関係のない自然のことであり、自然に生死・聚散する循環過程を描写した。しかし、船山は、「適に吾が体を得たり」と「吾が常を失わず」とは、人為の要素がその中に参与し得ることを強調しており、これも船山思想の要所である。例えば、船山は次のように言う。

至誠は太虚至和の実理を体することと、網縊未分の道と一に通じて二ならず、是れ天の天^た爲る所以を得るなり。其の存する所の神、行はれずして至ると、太虚妙応して以て人物の良能を生ずるとは、一なり。此くの如くんば、則ち生にして吾が常を失はず、死して適に吾が体を得たり。迹に屈伸有るも、神に損益無きなり。

至誠體太虚至和之實理、與網縊未分之道通一不二、是得天之所以爲天也。其所存之神、不行而至、與太虚妙應以生人物之良能一矣。如此、則生而不失吾常、死而適得吾體。迹有屈伸、而神無損益也。

ここで「生じて吾が常を失はず、死して適に吾が体を得たり」というのは、これらは全て「至誠」「存神」

の結果であり、至誠の修養によつて自身と太虚の細縊を保持・一致させ、存神の修養によつて自身と太虚の神化の良能とを一致させていく。このようにしてこそようやく「生にして吾が常を失はず、死して適に吾が体を得る」ことになるというのである。もし先に引用した「形に凝釈有り、氣に損益無し」と照らし合わせるならば、ここで「迹に屈伸有るも、神に損益無し」という「神」とはまさに氣の神を指すものであろう。

この「死して適に吾が体を得たり」において、船山は更に「全くして之に帰す（全而歸之）」ことを表明していく。これは、我々が先に見た「存神して其の従りて生ずる所の本体に全帰する」ことを意味する。船山はとりわけここにおいて、『正蒙』太和篇の要旨が「神を存し性を尽し、全くして之に帰す」ことにあると強調するのである。「全くして之に帰す」の「帰す」とは、当然その本体に帰すことであり、この本体は太和の細縊のこと。船山が「鬼とは帰なり、太虚の細縊に帰るなり」（可状篇）と説くものである。^{（一）}張載と異なるのは、「全帰（全くして帰す）」の語に船山は丁寧な説明を加えていることである。これを体得できたならば、人は死ねばそのまま生まれてきた本体に「全帰」するのではなく、「全帰」とは実に「存神」の工夫（修養）の結果であることが分かるであろう。つまり、存神の工夫があつてはじめて本体に全帰することのできるものであり、存神の工夫が無ければ本体に全帰することなどできないのである。これはまた存神の工夫こそが生時には「吾が常を失わず」、死後には「適に吾が体を得る」ことができるということなのである。一連の文章は、更に次のように続く。

性尽せば則ち生死屈伸は一に道に貞にして、太虚の本体を撓めず。動靜語默は一に仁に貞にして、健

順の良能を喪はず。……蓋し其の生や禽獸の生に異なり、則ち其の死や禽獸の死に異なり、健順太和の理を全くして以て造化に還し、存順して没するも亦た寧し。

性盡則生死屈伸一貞乎道、而不撓太虚之本体。動靜語默一貞乎仁、而不喪健順之良能。……蓋其生也異於禽獸之生、則其死也異於禽獸之死、全健順太和之理以還造化、存順而没亦寧。（『正蒙注』太和）

人は生時において、もし性を尽し道を行なうことができれば、その生は禽獸とは異なる。なぜなら、そのような人の生命活動は、太虚の本体を「撓めない」し、健順の良能も喪わないからである。撓めなければ擾乱させることもない。これはその生命の状態と太虚の本体とをよく一致させうるということを意味しているのである。健順の良能を喪わないとは、その人の生命が天地健順の性より得た本性を喪失しないことである。端的にまとめるならば、その生命は、太和の体用と一致するものを保持しているということである。存命中、性を尽し道を行なうことによって、その死もまた禽獸の死とは異なるのであり、そのような人は「健順太和の理を全くして造化に還す」ことができることである。「還す」とは「帰す」ことであり、これは「全くして之に帰す」の意味である。ここではただ健順の理を全くして帰すと説いているだけで、気については言及していないが、この問題については後述する。今ここで注意すべきことは、もし我々は性を尽し仁を存することができなければ、太虚の本体を撓めるような悪影響を与えてしまい、健順の理を全くして造化に帰すことなどできない、と船山が考えていたことである。

使し太和絪縕の本体と相合して間無ければ、則ち生には以て人道を尽して歎る無く、死しては以て太虚に返りて累ひ無し。全くして之に生き、全くして之に帰す、斯れ聖人の至徳なり。

使與太和絪縕之本體相合無間、則生以盡人道而無歎、死以返太虚而無累。全而生之、全而歸之、斯聖人之至徳矣。

〔正蒙注〕太和¹³

「太和絪縕の本体と相合して間無し」とは、人為としての修養と努力を指す。「間無し」とは、先に説いた「性尽せば則ち生死屈伸は一に道に貞にして、太虚の本体を撓めず。動静語黙は一に仁に貞にして健順の良能を喪はず」ということであり、これはまた至誠・存神に努めることが「太虚至和の理を体することと、絪縕未分の道とは一に通じて二ならず、太虚妙応して以て人物の良能を生ずると一なり」ということでもある。ここで「死して以て太虚に返して累ひ無し」と言うことは、先の「太虚の本体を撓めず」と相通じるものである。ただ我々は徳行において「太和絪縕の本体と相合して間無し」とすることができてこそ、始めて「全くして之に生き、全くして之に帰す」ことができるのである。「全くして之に生き、全くして之に帰す」とは我々の目標・目的となるものである。

仔細に見れば、「全帰」は更に「全形（形を全くす）」と「全性（性を全くす）」に分けることが出来る。

形を全くして以て父母に帰し、性を全くして以て天地に帰す、而して形色天性初めより相離れず、性を全くして乃ち以て形を全くす可し。

全形以歸父母、全性以歸天地、而形色天性初不相離、全性乃可以全形。

（『正蒙注』乾稱⁽¹⁴⁾）

船山自身は「全帰」の説は『正蒙』に基づくものと考えている。船山『張子正蒙注』乾稱篇に「体其れ受けて全帰する者は、参^とか」とあるが、これは曾子（曾参）が没する前に手足を開いた故事のことである。しかし、船山が用いた『正蒙』本文の「全帰」という語は、他の諸版本では「帰全」としている。無論、「全帰」と「帰全」とで大きな意味の違いはないが、船山は意識的か無意識的かは分からないが、本文を改めたのである。（思うに「帰全」の二字は、船山自身が見た版本では「全帰」という二字だったのであろう。）しかし、もし字義ではなく一連の話題として歴史的に見るならば、「帰全」と「全帰」には大きな違いがある。ここで、「形を全くすることと「性を全くすることとを分けているのは、先の問題をはっきりさせるものである、それは「健順太和の理を全くして以て造化に還す」とは「性を全くすることとを重視して論じたものであり、それ故に形気には言及しなかったということである。

ここで再び、船山の論じた『正蒙』太和篇の要旨に立ち戻ってみたい。まず張載の『正蒙』本文は次のようにある。

昼夜とは、天の一息か。寒暑とは、天の昼夜か。天道春秋分かれて気易^かはること、猶ほ人の一寤寐して魂交はるがごとし。

晝夜者、天之一息乎。寒暑者、天之晝夜乎。天道春秋分而氣易、猶人一寤寐而魂交⁽¹⁵⁾。

「魂交はる」とあるのは、『莊子』齊物論に「其の寐ぬるや魂交はる」に基づく。船山の解釈では「氣の屈伸往来は、一なり。寤むれば則ち魂明に交はり、寐ぬれば則ち魂幽に交はり、神固より未だ嘗て亡はれざるなり。」とある。人はたとえ夢を見ていようが目醒めていようが、心神は始終変わらずにそこにあるということである。『正蒙』本文は続けて説いていく。

魂交はりて夢と成り、百感紛紜す、寤に対して言へば、一身の昼夜なり。氣交はりて春と為り、万物揉錯す、秋に対して言へば、天の昼夜なり。

魂交成夢、百感紛紜、對寤而言、一身之晝夜也。氣交爲春、萬物揉錯、對秋而言、天之晝夜也。¹⁶⁾

船山はこれを解釈して次のように論じたのである。

魂交はるとは、専ら寐ねて魂幽に交はるを指して言ふ。身内を幽と為し、身外を明と為す。物を生ずる者は客形なるのみ、暫にして常ならず、原に還りて其の故を忘る、故に夢の如し。秋冬物を斂むるの精、適に太虚細縕の体を得たり、故に寤の真に返るが如きなり。昼を生と為し、夜を死と為す、氣昼夜に通ずる者は、寤寐を合して一の如くす、故に君子に不正の夢無くして寤と理を通ず。

此の篇（太和）の旨は、存神して其の従りて生ずる所の本体に全帰するを以ての故に秋を以て昼寤に

配し、春を以て夜夢に配す。而して下章の物欲の自りて出づる所を推す、唯だ夜を昼に通ずる能はずして、魂交はるの紛紜に任ず、故に發有りて斂無し、濁に流れて其の清を喪ふ、皆氣に随ひて遷流し、神存せずして貞淫交感の勢を成すなり。

魂交者、專指寐而魂交于幽而言。身内爲幽、身外爲明。生物者客形爾、暫而不常、還原而忘其故、故如夢。秋冬斂物之精、適得太虛絪縕之體、故如寤之返于眞也。晝爲生、夜爲死、氣通乎晝夜者、合寤寐而如一、故君子無不正之夢而與寤通理。

此篇（太和）之旨、以存神而全歸其所從生之本體、故以秋配晝寤、以春配夜夢。而下章推物欲之所自出、唯不能通夜於晝、而任魂交之紛紜、故有發無斂、流於濁而喪其清、皆隨氣遷流、神不存而成貞淫交感之勢也。

（『正蒙注』太和）

もし人が昼間目覚めている時の意識や生活のことを本体とするならば、夜中眠って夢を見ている時が客形「仮の形態」となる。太虚絪縕が本体であれば、人や万物の生とは客形である。この二つを照らし合わせるならば、昼間目覚めている時とは死後に本体に帰っている状態を喻えたものであり、夜半眠って夢を見ている時とは人が生きている暫時のこの状態を喻えたものとなる。生死の交替とは、昼夜の交替のようなものである。その異なることとしては、昼夜の交替は自然のものであって、人はそこに関与することはできない。しかし、人の生死は自然のものであるとはいえ、完全に本体に回歸することができかどうかは、その人の道德的な努力にかかってくるということである。それ故に船山は「此の篇（太和）の旨は、存神して其の從

りて生ずる所の本体に全帰することと強調するのである。「存神」はここにおいて重要な作用となり、一個人の死後いかに回帰し、「全帰」できるかどうかを決定することになるのである。

次節ではこの船山思想を更に明確にさせていきたい。

三、留めず・撓めず

王船山は、いったい何を「全くして之に帰す」というのか、これは人の善惡とどのような関係にあるのか。これらを理解するために、まず次の一文を提示しなくてはならないであろう。

聚まりて形を成し、散じて太虚に帰る、氣は猶ほ是れ氣なり。神とは、氣の靈、氣を離れずして相与に体と為る、則ち神は猶ほ是れ神なり。聚まれば見る可く、散ずれば見る可からざるのみ、其の体豈に不順にして妄なる者有らんや。故に堯舜の神、桀紂の氣、絪縕の中に存し、今に至るまで易はらず。聚而成形、散而歸於太虚、氣猶ほ是れ氣也。神者、氣之靈、不離於氣而相與爲體、則神猶ほ是神也。聚而可見、散而不可見爾、其體豈有不順而妄者乎。故堯舜之神、桀紂之氣、存於絪縕之中、至今而不易。

（『正蒙注』太和¹⁸）

氣は聚まつて形を成し、形は散じて氣となつて太虚に帰つていき、氣は再びもとに戻るものである。神と氣は乖離するものではなく、氣が元通りに回復すれば、神も元通り氣の神となる（「形の神」より「氣の神」へと回復していく）。換言すれば、凝聚して人となつた氣は、その人の死後も決して消散して無くなるわけではなく、本然の細縊に復帰するということである。人の形体に存する神は本来氣の神にもとづくもので、形体が散じて氣となつてからも、形体の神はなくなるわけではなく、これも氣の神へと回復していくのである。「神とは氣の靈」とは、形体の神を指し、神は氣の虚靈の作用と機能ということとなる。これらは全て氣・神が散歸した後も決して消えてなくなるわけではなく、氣は依然として氣として存在し、神もまた依然として神として存在し続けていることを強調しているのである。船山はこれが『正蒙』が論じた「順にして妄ならざる」ことであると言う。

そして船山は続けて、堯舜の神も桀紂の氣も太虚に散歸して、現在に至るまでそれらは変わることがないと指摘する。この語はいったい何を意味しているのだろうか。他の箇所では、次のように説いている。

聚まれば則ち有を見るも、散ずれば則ち無かと疑ふ、既に聚まりて形象を成せば、則ち才質性情各おの其の類に依る。……故に善氣は善に恒たり、惡氣は惡に恒たり、治氣は治に恒たり、乱氣は乱に恒たり、屈伸往來は、其の故に順ひて妄ならず。妄ならずとは、氣の清通にして、天の誠なり。

聚則見有、散則疑無、既聚而成形象、則才質性情各依其類。……故善氣恆於善、惡氣恆於惡、治氣恆於治、亂氣恆於亂、屈伸往來、順其故而不妄。不妄者、氣之清通、天之誠也。 （『正蒙注』太和）

いわゆる「不易（易はらず）」とは、善氣は永遠に善氣であり、悪氣は永遠に悪氣、治氣は永遠に治氣、乱氣は永遠に乱氣であることを指したものであり、これらの氣は往來屈伸の中にありながら、それらは永遠に混淆されることはない。（なぜならそれらは同一世界にはないからである。）

船山は「氣の物為る、無形に散入して、適に吾が体を得たり」を解釈して、次のように指摘する。

散じて太虚に歸し、其の細縊の本体に復するは、消滅に非ざるなり。……散じて仍ほ吾が体を得、故に有生の善惡治乱は、形亡ぶるの後に至りて、清濁は猶ほ其の類に依る。

散而歸於太虚、復其細縊之本體、非消滅也。……散而仍得吾體、故有生之善惡治亂、至形亡之後、清濁猶依其類。

（『正蒙注』太和₂₀）

人が生まれて世にある時の善惡や治乱は、その人の死後はその類に依って帰散し再びそれぞれの氣となっていく。善氣と悪氣はそれぞれの類に依って散じ、善氣は善氣類の中へ、悪氣は悪氣類の中へ散歸し、互いに混淆することはないというのである。これはとても奇特な思想であり、純粹な自然主義でもなければ、純粹な人文主義でもなく、ある種の宗教あるいは神秘的な色彩を帯びた氣学の世界観である。これはおそらく明代後期・明末の善惡報応論や民間宗教の死後の觀念と影響関係にあるものであろう。

生時の善惡が宇宙に与える影響としては、死後それぞれの類に歸すだけではなく、また生前にも影響を与

えている。故に、「全婦（全くして婦す）」が求められるだけでなく、「全生（全くして生く）」も求められるのである。『正蒙注』動物篇に次のような一節がある。

日び生ずる者は神なり、而して性も亦た日び生ず。反婦する者は鬼なり、而して未だ死せざるの前に鬼と為る者も亦た多し。行ふ所の清濁善悪は、氣と俱にして兩間に游散し、祥と為り善と為り、眚と為り孽と為る、皆人物の氣の結ぶ所、死を待たずして始めより鬼と為り以て滅尽して余り無きなり。

日生者神、而性亦日生。反歸者鬼、而未死之前爲鬼者亦多矣。所行之清濁善惡、與氣俱而游散於兩間、爲祥爲善、爲眚爲孽、皆人物之氣所結、不待死而始爲鬼以滅盡無餘也。

（『正蒙注』動物₂₁）

人は死後に氣として散じて宇宙に対して影響を与えるだけではない。たとえ存命中であつても、その行為の善悪は時に随つてある種の氣となつたり、氣とともに天地の間に游散したりするのである。これら人の言行の善悪は氣とともに一定の天象・氣候に結びつき、人の社会生活に影響を与えるのである。それは行なつた善が天地の間にあつては瑞祥に結びついたり、行なつた悪が災害に結実したりするようなものである。これらも鬼に属するというのは、いまだ死ぬ以前の鬼のことである。

このような宇宙観において、人の生時の言行の善悪は、名声や社会的評価となるだけでなく、また大海に浮かぶ泡が消散して無くなつてしまふようなものでもない。むしろその生時と死後とで宇宙における実体ある存在となつて、天地の間の氣象や宇宙の構成に影響を与え得るものである。本質的には、このような

思想は歴史上、少なくとも漢代の災異感応説まで遡ることができる⁽²²⁾、甚しくは仏教の「業」の影響も見られる。

いまここで、我々は再び船山が論じた「張子の絶学」の重要な資料に立ち戻りたい。

此の章は乃ち一篇の大指なり。生死に貞にして以て人道を尽すは、乃ち張子の絶学、前聖の蘊^{ひら}を発き、以て仏老を闢きて人心を正す者なり。朱子はその既に聚まりて散じ、散じて復た聚まると言ふを以て、其れ大輪廻^た為るか^とと譏る。而れども愚以為へらく朱子の説正に釈氏滅尽の言に近くして、聖人の言と異なれり。孔子曰く、未だ生を知らず、焉くんぞ死を知んや、と。則ち生の散じて死と為り、死の復た聚まりて生と為る可し、其の理一轍なること、明らかなり。易に曰く、精氣物と為り、遊魂^と變と為る、と。……形而上は即ち所謂清通して象る可からざる者なり、器に成毀有り、而して象る可からざる者は器に寓して以て用を起こし、未だ嘗て成らざるも、亦た毀つ可からず、器敝るるも道未だ嘗て息まざるなり。……有形者すら且つ然り、況んや其の細縊の象る可からざる者をや。未だ嘗て辛勤たる歳月の積一日にして悉く化して烏有〔まぼろし〕と為るもの有らざること、明らかなり。……且つ人事を以て之を言へば、君子の身を修め命を俟つは、天に事ふる所以なり。全くして之に生き、全くして之に帰すは、親に事ふる所以なり。一死をして消散して余り無から使むれば、則ち諺に所謂伯夷・盜跖も同一丘に帰る者なり、又た何ぞ恤みて志を逞しくし欲を縦にせず、亡びて以て尽すを待たざらんや。惟れ神を存して以て性を尽くせば、則ち太虚と通じて一体と為り、生には其の常を失はず、死しては適に其

の体を得可し、而して妖孽・災眚・姦回・濁亂の氣も兩間に留滞せず、斯れ堯舜周孔の万年たる所以にして、詩に云ふ文王上に在り、於天に昭かなり、と。聖人天と徳を合するの極致^たなり。

此章乃一篇之大指。貞生死以盡人道、乃張子之絕學、發前聖之蘊、以闢佛老而正人心者也。朱子以其言既聚而散、散而復聚、譏其爲大輪迴。而愚以爲朱子之說正近於釋氏滅盡之言、而與聖人之言異。孔子曰、未知生、焉知死。則生之散而爲死、死之可復聚爲生、其理一轍、明矣。易曰、精氣爲物、遊魂爲變。……形而上即所謂清通而不可象者也、器有成毀、而不可象者寓于器以起用、未嘗成、亦不可毀、器敝而道未嘗息也。……有形者且然、況其絪縕不可象者乎。未嘗有辛勤歲月之積一日悉化爲烏有、明矣。……且以人事言之、君子修身俟命、所以事天。全而生之、全而歸之、所以事親。使一死而消散無餘、則諺所謂伯夷盜跖同歸一丘者、又何恤而不逞志縱欲、不亡以待盡乎。惟存神以盡性、則與太虛通爲一體、生不失其常、死可適得其體、而妖孽、災眚、姦回、濁亂之氣不留滯於兩間、斯堯舜周孔之所以萬年、而詩云文王在上、於昭於天。爲聖人與天合徳之極致。

（『正蒙注』太和²³）

ここでは船山の理解した『正蒙』太和篇の要旨が提示されており、船山自身の思想の最終的な境地を表明している。船山は程朱の過度に自然主義的な生説を批判²⁴し、氣の生説では人や万物がどこから来て、どこへ往くのかを説明できないばかりか、善惡の意義を減退させでしまうと考へた。船山が、程朱の張載に対する異議を受け入れることがないのは、まさにこの一点に根本的な問題を見出すからであろう。絪縕の氣は器物の中にあり、絪縕自体は毀滅することなどなく、それ故に形器が解体して象ることができない「氣の神」

も決して消滅することはないと主張する。人の一生の中で積み重ねた善惡というのも決してその人の生命に随つて一日のもとに幻に化してしまふことはない。船山の理論に従つて説くならば、もし人々の善惡の行爲がその人の死に随つて消散しつくしてしまふと主張したならば、聖賢と盜賊、大善と大惡との帰趨先は完全に同じであり、彼等の違いに意義はないと人々は考えてしまふことになりかねない。それでは人々に畏れ・忌むことなく縱欲主義に走らせてしまふことにもなる。君子は人の善惡行爲が死によつては消滅しつくさないことを理解しており、そのため身を修め・命を俟ち、存神・尽性していく。このように生時に善を行なうことは、太虚と通じて一体となることであり、いかなる濁氣や災眚も天地の間に留めることはない。これが「全くして之に生くる」ことである。そしてこのような君子が死後太虚に合し、清の氣を綱縕太和に返すことが「全くして之に歸す」ことなのである。いわゆる「周孔が万年」「文王上に在り」というのは、当然このような観点から理解すべきことである、と船山は考えていたのである。

いま船山の思想が明らかになつたところで、更に補足説明となる資料を挙げていきたい。

順にして之を言へば、則ち惟だ天のみ道有り、道を以て性を成し、性発して知通ず。逆にして之を推せば、則ち心を以て性を尽し、性を以て道に合し、道を以て天に事ふ。惟だ其の理本一原なるのみ、故に人心・天に即して、心を尽し性を知れば、則ち存しては事とし没しては寧んず。死して太虚の本体に全歸す。客感を以て雜滯し造化に遺すに疵類を以てせず。聖学は天人合一なる所以にして、異端の溷^{みだ}す可き所に非ざるなり。

順而言之、則惟天有道、以道成性、性發知通。逆而推之、則以心盡性、以性合道、以道事天。惟其理本一原、故人心即天、而盡心知性、則存事沒寧。死而全歸於太虛之本體。不以客感雜滯遺造化以疵類、聖學所以天人合一、而非異端之所可溷也。

〔正蒙注〕太和⁽²³⁾

人は心を尽し・性を知ることができれば、張載の言う「存順」「没寧」をなし得るものであり、死後も太虚の本体に全帰することができ、天地の造化に悪影響を与え得るいかなる不善・乱濁なる雜滯の氣も遺すことはない。これは先の「濁乱の氣は兩間に留滯せず」ということである。このように帰趨してこそ眞の天人合一、太和の保合となるのであり、このような人の生こそ「立命」と言えるのである。換言すれば、もし心を尽し・性を知る自己修養が出来なければ、おそらく悪濁の氣を造成して天地の間に悪影響を与えてしまい、自身も本体に全帰することはできない。

人能く神を存し性を尽して以て太和を保合すれば、而ち二氣^{すなは}をして其の理を得使め、人為は天に功ありて氣は志に因りて治まるなり。然らずんば、天万殊を生じ、質偏りて性隠れ、因りて糟粕の嗜惡に任せて攻取し以て交ごも相競ひ、則ち濁惡の氣は日び兩間に充塞し、聚散相仍り、災眚凶頑の繇りて彌いよ長ずる所なり。

人能存神盡性以保合太和、而使二氣之得其理、人為功於天而氣因志治也。不然、天生萬殊、質偏而性隱、而因任糟粕之嗜惡攻取以交相競、則濁惡之氣日充塞於兩間、聚散相仍、災眚凶頑之所繇彌長也。

人は神を存し・性を尽くせば、全生・全帰することができる。『周易』の語を用いるならば、これも太和を保合すると言い得るものであり、その意は太和の清通と和諧を保証するものである。しかし、もし神を存し・性を尽すことができなければ、人はその氣質の偏りに順うだけで修養に努めず、本性は隠れてしまつて明らかにならず、その言動はただ欲望の鼓動を聴くに任せるだけとなる。このような濁悪の気は天地の間に瀰漫してしまい、凶災は不断に増長され、宇宙と人類社会は災害と苦難の中に陥つてしまふであらう。

以上のことが明らかになったところで、このような背景のもとで我々はようやく『正蒙注』の次の見解を理解することができるのである。

乾乾として自ら強む、以て其の徳を成し、以て天職に共す、而して健順の理氣を天地に帰せば、則ち生事畢はりて太虚に累ひ無し。

乾乾自強、以成其徳、以共天職、而歸健順之理氣於天地、則生事畢而無累於太虚。〔『正蒙注』至当⁽²⁷⁾〕

「健順の理を天地に帰す」とは先に言う「健順太和の理を全くして以て造化に還す」ことである。また、「生事畢はりて太虚に累ひ無し」とは「客感を以て雑滞し造化に遺すに疵類を以てせず」ということであり、あるいは「濁乱の気は両間に留滞せず」、「太虚の本体を撓めず」、「死して以て太虚に返して累ひ無し」と

いうことでもある。

以上をまとめれば、次のように言うことができるであろう。王船山思想の要所は、いま遺すところなく明らかとなった。それは「生死—善惡」の問題は船山晩年の思想の核心と要点であり、その他の複雑な理論分析や概念弁別などはすべてこの核心をとりまく周辺の構造と展開だったということであり、あるいはこの要所を補うための理論的条件だったのである。船山の「氣論」は、おそらくこの基本的な問題を離れて理解することはできないであろう。このような觀念はただ宋明理学の明確な影響を受けているというだけでなく、おそらく明末に善書や民間宗教などで流行した善惡報応論の刺激も受けたものである。その姦回・災眚に対する見解には当然、船山自身が体験した明末社会の動乱や天地の崩壊が反映されているのである。

四、理学淵源

船山の「全くして之に生き」、「全くして之に帰す」という思想はいついどこからもたらされたものであろうか。その答えは、基本觀念としては古典儒学と宋明理学からもたらされたものと言える。

先に言及したように、張載の『正蒙』乾称篇に「体其受而帰全（体其れ受けて全きを帰す）」とあるのを、船山の注釈では本文の「帰全」の語を「全帰」としていた。これまでの論述を根拠とすれば、船山の用いたテキストが「全帰」となっていたかどうかというのは版本上の問題ではなく、おそらく船山自身の思想によ

つてその視覚に影響を与えてしまったものなのであろう。事実、この発想は儒学においては遙かな淵源を有するものであった。

『大戴礼記』曾子大孝篇には次のようにある。

樂正子春曰く、吾之を曾子に聞き、曾子諸これを夫子聞に聞けり、曰く、天の生ずる所、地の養ふ所は、人大た爲り。父母全くして之に生み、子全くして之に帰すは、孝と謂ふ可し。其の体を虧かかざるは、全くすと謂ふ可し。故に君子は頃歩にも敢へて忘れざるなり、と。

樂正子春曰、吾聞之曾子、曾子聞諸夫子曰、天之所生、地之所養、人爲大矣。父母全而生之、子全而歸之、可謂孝矣。不虧其體、可謂全矣。故君子頃歩之不敢忘也。

『礼記』祭義篇には以下のようにある。

樂正子春曰く、善なる如かな、爾なんぢの問ひや。吾諸これを曾子に聞き、曾子は諸を夫子に聞く、曰く、天の生ずる所、地の養ふ所、人より大た爲るは無し。父母全くして之に生み、子全くして之に帰すは、孝と謂ふ可し。其の体を虧かかかず、其の身を辱めざるは、全くすと謂ふ可し。故に君子は頃歩にも敢へて孝を忘れざるなり、と。

樂正子春曰、善如爾之問也。吾聞諸曾子、曾子聞諸夫子曰、天之所生、地之所養、無人爲大。父母全

而生之、子全而歸之、可謂孝矣。不虧其體、不辱其身、可謂全矣。故君子頃歩之弗敢忘孝也。

『呂氏春秋』孝行覽では以下のようにある。

樂正子春堂を下りしとき其の足を傷る、数月出でず猶ほ憂色有り。門人之を問ひて曰く、夫子堂を下りて足を傷る、^い瘳ゆるも数月出でず、猶ほ憂色有り、敢へて其の故を問ふ、と。樂正子春曰く、善なるかな之を問ふは。吾之を曾子に聞き、曾子之を仲尼に聞けり。父母全くして之に生み、子全くして之に歸す、其の身を虧かず、其の形を損はざるは、孝と謂ふ可し。君子頃歩を行くにも之を忘る無し。余孝の道を忘る、是を以て憂ふるなり、と。

樂正子春下堂而傷其足數月不出猶有憂色。門人問之曰、夫子下堂而傷足、瘳而數月不出、猶有憂色、敢問其故。樂正子春曰、善乎而問之。吾聞之曾子、曾子聞之仲尼。父母全而生之、子全而歸之、不虧其身、不損其形、可謂孝矣。君子無行咫尺而忘之。余忘孝道、是以憂。

これらは「全くして之に生み（生き）」、「全くして之に歸す」の最も早い出典である。『大戴礼』に依れば、この言葉は孔子にまで遡ることが出来るものであり、少なくとも七十子の時代には見えたようである。

『論語』泰伯篇の「曾子有疾、召門人弟子曰……」章において、朱子『論語集注』では次のような語を載せている。

程子曰く、君子は終と曰ひ、小人は死と曰ふ。君子は其の身を保ちて以て没す、其の事を終ふると為すなり、故に曾子は全くして帰すを以て免るると為す、と。尹氏曰く、父母全くして之に生み、子全くして之に帰す。曾子終りに臨みて手足を啓くは、是の故の^{ため}なり。道を得る有るに非ざれば、能く是くの如くならんや。

程子曰、君子曰終、小人曰死。君子保其身以没、爲終其事也、故曾子以全歸爲免矣。尹氏曰、父母全而生之、子全而歸之。曾子臨終而啓手足、爲是故也。非有得於道、能如是乎。

『大戴礼記』は『十三經』の中に収められなかったことよつて、後世傳承する人が少なかった書である。そのため宋明の士人も『礼記』によつてこの話題を知つていたのであろう。筆者の推測によれば、この一連の話題が後世に与えた影響は、程門の『論語』解釈と關係がある。二程の高弟である尹和靖（尹焞、一〇七一—一一四二）は二程の「全歸」の觀念に対して『大戴礼』と『小戴礼』（『礼記』）の見解を用いて解釈を加えており、これが朱子の『四書集注』を通して後の宋明思想の展開にも影響を与えたのである。船山が閱讀した儒家の典籍は非常に広範圍に及んでおり、朱子の『四書集注』も力を注いで閲讀している。例えば、船山の著書『四書訓義』は朱注を基としてその解釈を明らかにしていったものである。故に『大戴礼』『小戴礼』や二程・尹和靖等の思想はおのずと船山の熟知していたものだったであろう。

またそもそも朱子は『西銘解義』の中で次のように言及している。

父母 全くして之に生み、子 全くして之に帰す、曾子の手足を啓くが若きは、則ち其の親より受くる所の者を体して其の全を帰すなり。況んや天の我に与ふる所以の者、一善として備はらざるは無く、亦た全くして之に生ずるものをや。故に天に事ふる者は能く其の天より受くる所の者を体して全くして之に帰せば、則ち亦た天の曾子たるなり。

父母全而生之、子全而歸之、若曾子之啓手足、則體其所受乎親者而歸其全也。況天之所以與我者、無一善之不備、亦全而生之也。故事天者能體其所受于天者而全歸之、則亦天之曾子矣。⁽²⁸⁾

父母より受けたものは全くして帰すように求め、天より受けたものもまた全くして帰すように求める。しかし朱子はこのでは具体的にいかに「全くして之に帰す」かについて説明していない。

朱子の意見は後に再論することとして、まずは二程・尹氏の後学の見解から見ていきたい。南宋の程子学者はつとにこのことに注目しているのである。例えば、張横浦〔張九成、一〇九二―一一五九〕である。

曾子は正を得て斃る、吾 能く其の正に処り、順受して天地に全歸するは、是れ曾參の孝有るなり。
曾子得正而斃、吾能處其正、順受而全歸于天地、是有曾參之孝也。⁽²⁹⁾

これは二程の見解を継承したものであろう。次いで、張南軒〔張栻、一一三三―一一八〇〕は次のように

説いている。

天地は其れ父母か。父母は其れ天地か。天に事ふるの道を以て親に事へざる者は、孝子^た爲るを得ず。親に事ふるの道を以て天に事へざる者は、仁人^た爲るを得ず。全くして之に生き、全くして之に帰すことは、親に事ふるの道にして、天に事ふる所以なり。

天地其父母乎。父母其天地乎。不以事天之道事親者、不得爲孝子。不以事親之道事天者、不得爲仁人。全而生之、全而歸之、事親之道、所以事天⁽³⁰⁾。

明らかなことは、張南軒は程門の影響下にあつて、『礼記』祭義篇・『大戴礼記』曾子大孝篇の「全生」「全歸」の觀念と『礼記』哀公問篇の「事天」「事親」の觀念とを一つに結合させていることである。横浦と南軒は共に『四書集注』を見ていない。故に彼等の發想は決して朱熹の影響を受けて得られたものではないのである⁽³¹⁾。

明代心学でもこの一連の話題を重視している。例えば、湛甘泉〔湛若水、一四六六—一五六〇〕は次のように言う。

中立ちて和發す、万事万化は自ら化す、達して位育 是を外とせず。故に位育は加へること有るに非ざるなり、全くして之に歸す者のみ。

天の物を生ずるや、之をして一本なら使む、父母 全くして之に生み、子 全くして之に帰す、善を継ぎ性を成し、生を以て存すとせず、死を以て亡とせず、生生化化、死生晝夜を通じて知る者は、根に歸し命を復するの謂ひなり、之を不死と謂ふも可なり。

中立而和發焉、萬事萬化自化焉、達而位育不外是矣。故位育非有加也、全而歸之者耳。⁽³²⁾

天之生物也、使之一本、父母全而生之、子全而歸之、繼善成性、不以生存、不以死亡、生生化化、通乎死生晝夜而知者、歸根復命之謂也、謂之不死可也。⁽³³⁾

この「生を以て存すとせず、死を以て亡とせず」という見解は、後の王船山の見解と近いものがある。ただし、「善を継ぎ性を成す」と説いていることから見れば、甘泉が強調する「全生」「全歸」とは、性のことを指して言ったものであるう。

陽明学ではこの問題を論じることが更に多くなる。たとえば王陽明〔王守仁、一四七二〜一五二八〕の「顧東橋に答ふるの書」には次のようにある。

蓋し天を知るの知は、知州・知県の知の如し。知州は則ち一州の事皆己の事なり。知県は則ち一県の事皆己の事なり。是れ天と一と為る者なり。天に事ふことは則ち子の父に事へ、臣の君に事ふるが如く、猶ほ天と二と為るがごときなり。天の我に命ずる所以の者は、心なり、性なり。吾但だ之を存して敢へて失はず、之を養ひて敢へて害せざること、父母 全くして之に生み、子 全くして之に帰すが如

き者なり。

蓋知天之知、如知州知縣之知。知州則一州之事皆己事也。知縣則一縣之事皆己事也。是與天爲一者也。事天則如子之事父、臣之事君、猶與天爲二也。天之所以命于我者、心也、性也。吾但存之而不敢失、養之而不敢害、如父母全而生之、子全而歸之者也。³⁴

陽明はこの伝統的な議論を熟知してただけでなく、深い影響をも受けていたのである。ただ、「全生」と「全歸」は氣のことではなく、心と性のことであるとみなしていた。陽明後学の弟子達にもこれに関する論述は多い。例えば、鄒東廓〔鄒守益、一四九一―一五六二〕の『語録』には以下のようにある。

念慮事爲、一以て之を貫く、是れ全生・全歸を爲す、仁孝の極なり。

念慮事爲、一以貫之、是爲全生全歸、仁孝之極。³⁵

また羅近溪〔羅汝芳、一五一五―一五八八〕は次のように言う。

蓋し吾が心の徳は原天地と同量、万物と一体なり。故に明德を天下に明らかにせんと欲して、一に是れ皆修身を以て本と爲す者は、正に自ら賊ふと云ふことを恐るのみ。故に曰く、其の身は能くせずと謂ふ者は、其の身を賊ふ者なりと。夫れ父母は全くして生み、子は全くして之に歸す、孔子は東西南

北すること封墓の後に於いてし、孟子は齊に反りて嬴に止まること敦匠の余に於いてす、固に天下生民の爲に、亦た此の身を父母と爲す。

蓋吾心之徳原與天地同量、與萬物一體。故欲明明徳於天下、而一是皆以修身爲本者、正恐自賊云耳。故曰、謂其身不能者、賊其身者也。夫父母全而生、子全而歸之、孔子東西南北於封墓之後、孟子反齊止嬴於敦匠之餘、固爲天下生民、亦爲父母此身。

泰州学派は「身を安んじる」ことを重視して論じているため、「全くして之に生み」、「全くして之に帰す」という思想は特に彼等の論述と合致するのである。

そして王塘南〔王時槐、一五二二〜一六〇五〕の『語録』には次のように見える。

問ふ、人の死するや、形既に朽滅し、神も亦た飄散す、故に舜・蹠は同じく必朽に帰る。僅かに存する所の者は、惟だ善惡の名を後世に留むるのみ、と。予曰く、然らず、と。又た問ふ、君子の修身力学するは、義として当に然るべきも、生死の爲にして爲すに非ざるなり。倘し生死の爲にして善を為せば、則ち是れ爲す所有りて爲すなり、と。予亦た曰く、然らず。夫れ学は全生・全帰を以て准的と爲す、既に全帰すと云へば、安んぞ形と・に朽ちたりと謂ふを得んや。全帰とは、天地徳を合し、日月明を合し、至誠の悠久にして疆り無き所以なり。孰か舜・蹠の同に朽ちたりと謂はんや。全帰を以て学と爲せば、安んぞ爲す有りて爲すと謂ふを得んや、と。曰く、天地徳を合し、日月明を合し、悠久にして疆

り無しとは、特だ其の理を言ふのみ。豈に真に精神靈爽の長く存して泯びざること有らんや。是れ反つて沉滯不化の物為るなり、と。予曰く、理は果たして有るか。有れば即ち沉滯なり。理は果たして無きか。無ければ即ち断滅なり。沉滯は則ち徳に非ず、明に非ず、至誠に非ざるなり、断滅は則ち合無く悠久無きなり。此れ等の見解、一切透過すれば、乃ち以て生を知るの学を語る可し。

問、人之死也、形既朽滅、神亦飄散、故舜雖同歸於必朽。所僅存者、惟留善惡之名於後世耳。予曰、不然。又問、君子之修身力學、義當然也、非爲生死而爲也。倘爲生死而爲善、則是有所爲而爲矣。予亦曰、不然。夫學以全生全歸爲准的、既云全歸、安得謂與形而朽乎。全歸者、天地合徳、日月合明、至誠之所以悠久而無疆也。孰謂舜雖之同朽乎。以全歸爲學、安得謂有爲而爲乎。曰、天地合徳、日月合明、悠久無疆、特言其理耳。豈真有精神靈爽長存而不泯乎。是反爲沉滯不化之物矣。予曰、理果有乎。有即沉滯矣。理果無乎。無即断滅矣。沉滯則非徳非明非至誠也、断滅則無合無悠久也。此等見解、一切透過、乃可以語知生之學。⁽³⁷⁾

この一連の問答は非常に重要なものである。王塘南は弱冠の歳に劉両峰（劉文敏、一四九〇～一五七二）に学んだ人物で、高攀龍（一五六二～一六二六）は後年、彼のことをとても尊崇していた。⁽³⁸⁾ 船山の『正蒙注』で「生死に貞にして以て人道を尽す」の一連の議論のうち「全くして之に生き」、「全くして之に帰す」の論述は、この王塘南の主張と門人との對話に相応ずるもので、まさに軌を一にしている。船山が王塘南のこの論述を読んでいなかったということは、想像し難いことであろう。ただし、これは決して船山が江右王学

の影響を強く受けていたということではない。既述の通り、これらは宋明道学が古代の経書に基づいた共有議論であり、理学・心学ともに避けることのできない問題なのである。

質問者は、漢晋南北朝以来の神滅論を承けて、人は死後、形は朽ち神は滅し、聖人も大盜賊も同じ帰宿を迎えるだけだと考えていた。人の死後、精神はそのまま消散して滅し、長く存して滅びないなどということではできない。だから善悪と生死（及び死後の世界）とは関係などなく、ただ人類の後の歴史において名声と影響を留めるだけなのである。儒家は「善を為し悪を去る」という道徳を、功利とは無縁の絶対的な命題とした。もし善悪と生死が関係あると認めてしまったならば、生死のために善を行い悪を去るということになりかねず、それは「為す所有りて為す」ということとなり、道徳とは功利の目的を持つものともされかねない。これは儒家の伝統とは全く合わない見解である。

ところが、王塘南は質問者のこのような見解には賛成しない。これは王塘南が人の死後、精神はそのまま消滅するものとは考えていなかったことを意味する。彼は「全帰」は学問を修めることの目的であり、それは悠久に朽ちるものではないと考えていた。これは少なくとも全帰の人について言えば、その精神と行為がもたらす善悪は、形に随って朽ちていき、滅してしまうものではないと考えていたのである。「全帰」を目的とすることから言えば、功利的な「為す所有りて為す」などは採り上げるに足るものでないと見なしているが、それは人の学問修養は個人の功利のために努めるものではなく、宇宙に対する責任を尽すためにあると考えていたからである。王塘南は、人の努力を表明したのであり、これは古代の「三不朽」説を発展させて、「不朽」の問題と「形神」の問題から「全帰」の問題までを一つに統合させたのである。

宋儒の程子・尹和靖の「全帰」説は、本来は船山が賦与したような宇宙論の意義を包含するものではない。むしろ、王塘南が向き合った質問者の論点の方が、比較的儒学的主流派（たとえば以下に見る朱子学）の見解に近く、王塘南の「全帰」説は明らかに船山の先駆となるものであり、船山は王塘南の主張をさらに発展させているのである。船山がその解釈の中で借用した媒介（即ち善惡と生死とを関連させていった神秘自然主義）は、明末の世俗思想の刺激と影響を受けてはいたのであるが、王塘南のいまだ曖昧な見解と比較した場合、船山の見解はより一層明確になっているのである。

なお、船山のこのような思想はおそらく明末の民間宗教の影響を受けたものであると述べたが、それは決してこのような見解が直接的に民間宗教なり善書なりに由来することを意味するものではない。筆者の観るところ、おそらく船山はこれらの思想の刺激と「生死事大」の影響を受けて、善惡報應論の意義を意識したのであろう。彼はまた民間宗教の地獄報應説や子孫報應説など低俗な形式を採用することは願わなかつたのであり、それ故に善惡報應や感應を氣論の形態に付加させて用い、士人としての哲学性を保持したのである。⁽³⁹⁾

船山のこの問題意識は、最初から自覺的に構築されたものではない。たとえ早くは『周易外伝』（三十七歳初訂）の中でこの発想に及んでいようと、『四書箋解』（著者陳来氏は『読四書大全説』と同時期の執筆と推定）戴伯篇では曾子有疾の一章には及ばず、『読四書大全説』（四十七歳重訂）でもこの章に言及してはいるが、「全生」「全帰」の意義は指摘していないのである。『礼記章句』（五十五歳序）祭義篇にもこのような理解はなく、朱子の集注を列した『四書訓義』（六十一歳頃脱稿）の該当する章の訓義でも程氏・尹氏の全帰思想については全く解釈を施していないのである。⁽⁴⁰⁾

いま再び我々は朱子のこの問題に対する見解に立ち戻つてみたい。朱子は以下のような指摘をしているのである。

夫れ性とは、理のみ。乾坤變化し、万物命を受け、稟くる所の我に在りと雖ども、然れども其の理は則ち我の私を得る所有るに非ざるなり。……且つ乾坤造化は、大洪鐘の如く、人物生生して、少しも休息無し、是れ乃ち所謂実然の理、其の断滅を憂へざるなり。今乃ち一片の大虚寂を以て之を目し、而して反つて人物已に死するの知覺を認めて、之を实然の理と謂へば、豈に誤りならざらんや。又た聖賢の所謂全を歸し死に安んずる者も、亦た其の天より受くる所の理を失ふ無しと曰へば、則ち以て恥づる無くして死す可きのみ。以て実に一物の奉持して之に歸す可きこと有りて、然る後に吾の不断不滅なる者、以て晏然として冥漠の中に安处するを得と為すに非ざるなり。夭寿貳うながはず、身を修めて以て之を俟つは、是れ乃ち為す所無くして然る者なり、異端の生死事大・無常迅速たふの爲にして、然る後に学ぶ者とは、正に日を同じくして語る可からず。

夫性者、理而已矣。乾坤變化、萬物受命、雖所稟之在我、然其理則非有我之所得私也。……且乾坤造化、如大洪鐘、人物生生、無少休息、是乃所謂實然之理、不憂其斷滅也。今乃以一片大虚寂目之、而反認人物已死之知覺、謂之實然之理、豈不誤哉。又聖賢所謂歸全安死者、亦曰無失其所受乎天之理、則可以無愧而死爾。非以爲實有一物、可奉持而歸之、然後吾之不斷不滅者、得以晏然安處乎冥漠之中也。夭壽不貳、修身以俟之、是乃無所爲而然者、與異端爲生死事大、無常迅速、然後學者、正不可同日而語。⁽⁴⁾

気の循環を論じること、「断滅」論の思想から免れることができるという主張を、朱子は誤ったものであると考えていた。宇宙の変易過程とは生生不息の過程であり、気は生生不息のものである。「生生不息」の觀念自体は断滅論に反するものであり、それは古い気が循環しているとは認めず、古い気は不断に消滅し、新しい気が不断に生生していることを示したものである。朱子が特に強調するのは、古典儒学のいわゆる「帰全安死」とは、人の神識は死後天に帰るべきもので、のんびりと冥漠の中に安処するものとは想定せず、これを修身の目的とはしないということである。修身とは「為す所無き」ものであり、決して死後にのんびりと安処するために行なうものではないのである。つまり、朱子の立場は、王塘南や船山とは対立するものである。船山は「新氣」はどこからか生みだされるのではなく、宇宙はただ旧氣が循環しているだけであると考えた。朱子と船山二人の哲学の根本的な分岐点はここにこそあるのである。朱子は廖徳明の話を批判したが〔前引資料は、朱子の廖徳明への書簡〕、それは王塘南に質問した者の思想と立場的には同じであり、この質問者の主張はまさに朱子学者の主張だったのである。

五、余論

以上に論じた船山思想の中で「全生」「全帰」の問題は、善惡報応の具体的な構造の上に強調し得るもの

であり、船山は氣・神の不滅と善惡の影響もまた不灭であるという見解を採っていた。筆者は以上の文章を書き上げた後で、先賢の論述の中に証拠となるものがないかと尋ね求めてみたが、先人の王船山研究はこの問題に言及していないということを理解しただけだった。ただ唐君毅と嵇文甫が少し言及していただけである。唐君毅は王船山の思想を次のように論じる。「其の学は上は横渠の学の精神を承くるに由り、而して又た易經の故に得る有り、其の易道の先儒と別つと言ふ者は、要は太極を以て只だ一陰陽の渾合と為し、力めて乾坤并建を主として、以て宇宙・人生・歴史の日び新たにして富有の変を言ふに在り。是に縁りて其の命日び降り・性日び生ずるの説乃ち以て立つを得、而して更に其の人の精神死して亡びざるの義有り⁴²。」唐君毅はまた次のようにも言う。「船山の所謂人亡ぶるの後、其の氣或いは精神は、一逝して還らざるに非ず、恒に能く幽より出でて以て明に入り、而して其の子孫を感格す。聖賢英烈の逝くや、即ち其の精神を以て、公の群世に來世す⁴³。」この唐君毅の『原性篇』の文章は共に船山の原文を引用したものである。その意を觀てみるに、彼の説く「精神は死して亡びず」とは、船山が古代祭祀の感応の問題を解釈したことを指しているようであり、いまだ「全くして之に生き、全くして之に歸す」ことの意義には注目していない。

唐君毅はまた『原教篇』でもこの問題に言及している。「而して聖賢没すと雖も、其の精神も亦た常に宇宙の間に往來し、聖賢は其の清明の氣を養ひて、以て仁義を顕はす、則ち賢聖逝くと雖も、而れども此の仁義清明の氣は、自ら宇宙の間に往來して後に起つの人を延き、後に起くる人の清明の氣と爲る。而して聖賢の徳も亦た即ち長く天地に存す⁴⁴。」しかし、『原教篇』のこの議論も、引用資料はただ『周易外伝』と『莊子解』のそれぞれ一条だけであり、やはり『正蒙注』の根本思想には及んでいないのである。

嵇文甫は王船山の思想を論じた中で「唯心主義の雜質」を指摘し、「我々がはっきりさせるべきことは、過去の学者が用いた「氣」は、我々が現在用いている「物質」の概念とは完全には同じでないことである。そこには往々にして非物質的要素が混じっており、神秘的な臭氣をも帯びているのである。たとえば船山は、『張子正蒙注』の中で、氣には生・滅はないと論じて、仏老の虚無思想に反対し、本来は物質不滅の道理を論じていたはずだった。ところが、説けば説くほど「有形者」を離れて「網縕象る可からざる」ことに説き至ってしまったのである。物質が不滅というだけでなく、人々が「苦勞して歳月を積み重ね」、善を行ひ悪を行なうことさえ、廓然たる「太虚」の中で磨滅することのできないしるしを留めようとすると説いていることなどは、理解しがたいことである。」⁽⁴⁵⁾ 嵇文甫は船山の「堯舜の神、桀紂の氣」と「善氣は善に恒たり、悪氣は悪に恒たり」などの文章を引用してその証拠としている。しかし、嵇文甫は船山の「氣」論の複雑さに氣付いてはいたが、依然としてこれらの見解が全て「全くして之に帰す」という主張の一部であるとは認識していなかったのである。⁽⁴⁶⁾

船山思想の主題は、晩年の『正蒙注』を代表として、「全くして之に帰す」を通してその最終的な境地を体现したものである。この点、彼が自ら墓銘に題した「幸全歸於茲丘（幸いに全くして茲の丘に帰す）」の「全帰」の二字によつても証明し得るものとなろう。船山のあらゆる努力は、仏老を排撃することによつて、儒家聖学の世界観を全面的に樹立することであり、これは道学が興起してきた主題と一致するものである。それ故に船山思想の主題とはなお道学の主題を受け継いだものと言えるのである。異なるのは、船山が仏老の影響に対して憂慮したことが、明末の社会変化と思想変化を通して深く感じたものであり、この見解によ

って仏老を排撃していることである。しかし、その外延的情況がいかなるものであれ、思想と理論において船山と道学の主題はなお一致しているのである。船山は仏老の影響を排撃し、仏老二氏の虚無主義の宇宙觀や人生觀を破り、更に宇宙論を貫通させた儒家の人生論・実践論を樹立することを求めていた。これによって正統儒学を再構築し、仏老の迷妄を徹底して除こうとしたのである。この意義において、筆者は船山が実に「後理学」「ポスト理学」の儒学思想家であつたと見做すのである。

ここである「後理学」あるいは「後道学」「ポスト道学」とは王船山に対して用いた表現ではあるが、より広義に用いるならば清代の王・顔・戴〔顔元・戴震〕にも当てはめることができる。これはまさに現在の多くの学者が「後現代」「ポスト・モダン」を「現代」自体の展開であるとみなしているように、王船山達もまた理学に対して全面的な反省を行つていとはいへ、やはり道学の展開の一つとなっているのである。この意義において、この「後」の字は、異なる形態を示すと同時に、その連続性をも明確に示し得るものである。これは余英時が南宋の政治文化を議論するときに用いた「後王安石〔ポスト王安石〕の時代」という概念と同じようなものであろう。これらの見解は、船山が横渠を継承した宋明道学一派であることとみなす見方と何等悖ることのないものである。

「全くして之に帰す」の論述は、船山思想の中のとて深い、明確な自覚を示している。それは人の宇宙に対する責任意識であり、あらゆる意義は全てこの責任意識の構築にこそ認められるのである。あるいは人が宇宙の原生的な生態に対して保持・浄化していくことは、根本的な意義を具えた責務でもある。人は善に生き善に死ぬことによってその宇宙に対する責任を担うことを求めるのである。船山のこのような意識は、

思想の基礎であり、また目標であつて、独特なるものであると言わざるを得ない。

注

- (1) 『張子正蒙注』、『船山全書』第十二冊、岳麓書社) 20頁。
- (2) 前掲書 16頁。なお、ここの「王」の字は、旺盛を意味するものであろう。
- (3) 前掲書 18頁。
- (4) 前掲書 21頁。
- (5) 前掲書 370頁。
- (6) 前掲書 359頁。
- (7) 前掲書 33頁、34頁。
- (8) (10) 前掲書 34頁。
- (9) 前掲書 120頁。
- (11) 前掲書 369頁。
- (12) 前掲書 18頁、19頁。
- (13) 前掲書 20頁。
- (14) 前掲書 356頁。
- (15) (16) 前掲書 39頁。

(17) 前掲書 40 頁。

(18) 前掲書 23 頁。

(19) 前掲書 19 頁。

(20) 前掲書 19 ～ 20 頁。

(21) 前掲書 102 頁。

(22) このような感應論は、明末の理学、とりわけ民間の講会などにおいても見ることが出来る。例えば、高攀龍の「同善会講語」には次のようにある。「人人良に善く、這れ一県の一団の和氣は、天地の一団の和氣を感召し得使め、雨ふるときに当たりては便ち雨ふり、晴るときに当たりては便ち晴る。……極めて好からざるの風俗は、這の一団の惡氣は便ち天地の一団の惡氣を感召し得て、雨暘は時ならず、五穀は登らず、人們は疾病癘疫交ごも作る」(『高子遺書』卷二二／『四庫全書』一二九二冊、上海古籍出版社、720 頁)。

(23) 『張子正蒙注』(『船山全書』第十二冊、岳麓書社) 21 ～ 22 頁。

(24) 程朱の「氣の生生」説と張横渠の「聚散輪廻」説の違いに帰すことは、陳来『宋明理学』(遼寧教育出版社、一九九二年)の程頤に関する章が参考となるであろう。

(25) 『張子正蒙注』(『船山全書』第十二冊) 33 頁。

(26) 前掲書 44 頁。

(27) 前掲書 207 頁。

(28) 『性理大全』(一) 山東友誼書社、一九八九年、344頁。

(29) 『宋元学案』卷一七・「横渠学案」上に見える。張横渠の文集『西銘』の後に引用される張九成の語。

(30) 『潔白堂記』、『宋元学案』卷五〇に引用される『南軒文集』。

(31) 南軒が亡くなった時、すでに朱子の『論語集注』『孟子集注』は成書されていたが、その後も改訂は不断に続いており、『四書』を合して一書とした時には南軒が亡くなってから十年が経っていた。南軒は当然朱子の『西銘解』は読んでいたであろう。しかし、南軒が名門の出身であることを考えれば、彼は必ずしも朱子を通して儒家のこの伝統的議論を理解してはいなかったと推測し得る。

(32) 『明儒学案』卷三七・甘泉学案一に引かれる「心性図説」。

(33) 『明儒学案』甘泉学案二・論學語に引く「答祝介卿」。

(34) 『伝習録』卷中(『陽明全書』卷二)。

(35) 『明儒学案』江右王門学案一、343頁。

(36) 羅近溪『明道錄』卷之七・會語(招牌非可恥、鄉愿則可恥也)。

(37) 『明儒学案』江右王門学案五、488～489頁。

(38) 前掲書 468～469頁。王塘南の心性思想に関しては、吳震『聶豹 羅洪先評伝』南京大学出版社、二〇〇一年、256～295頁参照。

(39) 事实上、黄宗羲もまたこの問題に言及している。『宋元学案』明道学案には黄氏の按語があり、「父母は全くして之に生み、原僅かに形体のみに在らず、道を聞けば、則ち以て全歸す可し」と言う。

(40) 『四書訓義』曾子有疾章では全帰の説を提示していないとはいえ、その中の思想は『正蒙注』の中の

『西銘』の思想解釈と関係がある。「人尽して之を天に帰すは、天に賛じて其の化を善にする所以なり。

人の生まるるや、父母之を生み、父母は皆吾の天なり。大化を以て之を言へば、則ち父母は天の中に在り、我を生むを以て之を言へば、則ち天は父母の中に在り。」(『船山全書』七冊530頁)

(41) 『朱子文集』卷四五・答廖子晦。

(42) 『中国哲学原論・原性篇』(唐君毅全集十三卷) 学生書局、一九八九年、503頁。

(43) 前掲書513頁。

(44) 『中国哲学原論・原教篇』(唐君毅全集十七卷) 学生書局、一九九〇年、620頁。

(45) 『王船山學術論叢』中華書局、一九六二年、53頁。

(46) このほか、徐蓀銘はかつて船山が『読通鑑論』中で范鎮を評論した資料などを引用して、船山は范鎮の神滅論を批判したと説明したが、船山が『読通鑑論』で批判したことはこの問題を深く論じたものではない。これについては、吳立民・徐蓀銘『船山仏道思想研究』(湖南出版社、一九九二年) 94、96頁を参照。最近ではただ嚴寿激「船山思問録導読」がこれに言及しており、彼は「船山思想の大きな特徴は、自身の清醇な神気によって天地に功をもたらしことを主張していることである。その根拠は、人の神気と天地とは互いに通じ合い、天下の治乱興亡と関係があること。その前提は必ず氣質を変化させ、自身の神気を清純にさせること。」「船山は、人が生涯に為し得たことというのは、決して「一たび死して消滅して余り無し」ということにはならず、全てはその神気の中に融解していくと考えた。これ

は死後には天の神氣に還ること、清濁の分が現れるのである。」（『船山思問録』18・20頁）と説いている。ただし、『思問録』自体はまだこの問題に言及しておらず、学者が忽せにしていた問題なのである。

※原題「船山『正蒙注』の善惡生死論」

（『詮釈と重建——王船山の哲学精神』（北京大学出版社、二〇〇四年一月）所収）

〔訳者附記〕

論文中に引用された原文は、『船山全書』（岳麓書社）によって校合し適宜改めたが、句読は著者に従い、著者の解釈に即して書き下しを施した。また本文中に附した（ ）は著者による注、〔 〕は訳者による補注である。

訳者がかつて留学期間を終え、北京大学を離れる際、陳来教授に『思問録』の章（第九章）を日本語訳として公刊したい旨を申し上げた。その時、陳来教授からは『思問録』も良いが、『正蒙注』の章（第十章）と『正蒙注』の善惡生死論（第十一章）も良いということをつた。本稿にて、これら三篇全てを翻訳し終えたことになる。